



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
Main Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 1997

---

## **Die Erfahrung Hiobs: "Konnektive" und "distributive" Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch**

Baltzer, Klaus ; Krüger, Thomas

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich  
ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-69737>  
Book Section

Originally published at:

Baltzer, Klaus; Krüger, Thomas (1997). Die Erfahrung Hiobs: "Konnektive" und "distributive" Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch. In: Sun, Henry T C; Eades, K L. Problems in Biblical Theology: essays in honor of Rolf Knierim. Grand Rapids MI: Eerdmans, 27-37.

of religious traditions: the "Written Torah" in relation to the "Oral Torah" in Judaism, and the "Old Testament" in relation to the "New Testament" in Christianity. I appreciate writing this essay in a framework where theologians like Rolf Knierim are definitely clarifying a position I can agree with. Therefore I quote from the first footnote in Knierim's essay: "The proper way for the Christian tradition to submit to its standards is to recognize the Old Testament in its own right before its relationship with the New Testament is determined."<sup>46</sup> This is the first point, that it is of fundamental importance that the Christian Old Testament theologian first of all deals with the Old Testament in its own right. This can provide a basis for a common reading of the Old Testament or Hebrew Bible by Jewish and Christian Bible scholars.<sup>47</sup>

The second point is included in the first: reading and interpreting the Old Testament in its own right excludes the claim that Old Testament theology is only possible as part and parcel of "Biblical Theology" embracing both Old and New Testament. I quote again Knierim: "[T]he claim that the Old Testament is theologically significant only when it is read in light of the New Testament, or of Christ, has imperialistic implications and is theologically counterproductive."<sup>48</sup> Unfortunately, this "imperialistic" claim even today is time and again raised by Christian theologians, Old Testament scholars as well as New Testament scholars. Obviously this tendency is more common among German than among American theologians.<sup>49</sup> But I am convinced that we have to overcome this anachronistic tendency for basic theological reasons because otherwise we will never achieve an appropriate, nonimperialistic theological understanding of the Old Testament.

46. Knierim, "Task of Old Testament Theology," 53.

47. Cf. R. Brooks and J. J. Collins, eds., *Hebrew Bible or Old Testament? Studying the Bible in Judaism and Christianity* (Notre Dame: University of Notre Dame, 1990).

48. Knierim, "Task of Old Testament Theology," 52.

49. Cf. the fine paper by Werner E. Lemke, "Is Old Testament Theology an Essentially Christian Theological Discipline?" *HBT* 11,1 (1989): 59-71.

## Die Erfahrung Hiobs. "Konnektive" und "distributive" Gerechtigkeit nach dem Hiob-Buch

KLAUS BALTZER UND THOMAS KRÜGER

Die Entdeckung des "Tun-Ergehen-Zusammenhangs" als eines "impliziten Axioms" zahlreicher Texte des AT gehört zu den bedeutenden Entwicklungen der neueren atl. Wissenschaft.<sup>1</sup> Rolf Knierim hat neben anderen an der Rekonstruktion der Grundlinien dieses Konzeptes mitgearbeitet. Dabei hat er besonders auch seinen rechtlichen Aspekt deutlich gemacht.<sup>2</sup>

Als *ein*, wenn nicht *das* Thema des Hiob-Buchs<sup>3</sup> wird weithin die "Krise" (bzw. die kritische Auseinandersetzung mit) einer "Weisheit als Denken und Glauben im Zusammenhang von Tun und Ergehen" angesehen.<sup>4</sup> Die folgende Skizze möchte die Möglichkeit zur Diskussion stellen, daß es sich hierbei nicht nur um eine "Krise" der "Theorie" handelt, sondern auch um eine Problematik der sozialen "Praxis,"<sup>5</sup> und daß in diesem Zusammen-

1. Den Anstoß gab K. Koch, "Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?" in: *ZTK* 52 (1955) 1-42; mit anderen Beiträgen zum Thema wieder abgedruckt in: Ders. (Hg.), *Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments* (Wege der Forschung 125; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972) 130-80 (danach im Folgenden zitiert).

2. R. Knierim, *Die Hauptbegriffe für Sünde im Alten Testament* (Gütersloh: Mohn, 1965) bes. 73ff.

3. Vgl. H.-P. Müller, *Das Hiobproblem* (ErFor 84; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).

4. H. D. Preuß, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur* (Stuttgart; Berlin; Köln; Mainz: Kohlhammer, 1987) 98. Vgl. H. H. Schmid, *Wesen und Geschichte der Weisheit* (BZAW 101; Berlin: Töpelmann, 1966) 173ff.

5. Zur Frage nach dem sozialgeschichtlichen "Hintergrund" des Hiob-Buches s. bes. F. Crüsemann, "Hiob und Kohelet; Ein Beitrag zum Verständnis des Hiobbuches" in: *Werden und Wirken des Alten Testaments: Festschrift für Claus Westermann* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980) 373-93; R. Albertz, "Der sozial-

hang im Hiob-Buch neben dem Tun-Ergehen-Zusammenhang noch weitere Aspekte der Konzeption einer "gerechten Ordnung" der Wirklichkeit kritisch beleuchtet werden. Das Hiob-Buch läßt eine enge Wechselbeziehung zwischen sozialen Erfahrungen und theologischen Konzepten erkennen. Beide werden durch die Darstellung und Reflexion der Erfahrungen "Hiobs" kommunikabel gemacht.

1. Eine exemplarische Formulierung des Konzepts eines "Tun-Ergehen-Zusammenhangs" bietet das Sprichwort:

"Einer gräbt eine Grube — er wird *hinein*fallen;  
und einer wälzt einen Stein — er wird auf ihn *zurück*rollen."<sup>6</sup>

Tun und Ergehen werden hier "als ein in einem kontinuierlichen geschichtlichen Prozeß sich vollendendes, einheitliches, zielgerichtetes Geschehen sichtbar."<sup>7</sup> Mit seinem Handeln gegenüber seinen Mitmenschen schafft ein Mensch zugleich so etwas wie eine "Sphäre"<sup>8</sup> (die "Grube"), eine Art "potentielle Energie" (der "hochgerollte Stein"), die — mit zeitlicher Verzögerung und auf welchen Umwegen auch immer — schließlich auf ihn selbst zurückwirken.

Die Verbindung zwischen Tun und Ergehen kann auf unterschiedliche Weise näher bestimmt werden. "Das Tatsphären-geschehen kann . . . sowohl dynamistisch-eigengesetzlicher Qualität als auch insgesamt von Jahwe konstituiert sein."<sup>9</sup> Die Sozial- und Rechtsgemeinschaft kann und soll dazu beitragen, daß gute und schlechte Taten die ihnen angemessenen Folgen für den Täter haben.<sup>10</sup> Auf der Grundlage eines — mehr oder weniger expliziten — "consensus about what sort of acts are just and unjust"<sup>11</sup> behauptet und fordert das Konzept des Tun-Ergehen-Zusammenhangs eine "gerechte Ord-

geschichtliche Hintergrund des Hiobbuches und der »Babylonischen Theodizee« in: *Die Botschaft und die Boten: Festschrift für Hans Walter Wolff zum 70. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1981) 349-72; R. Kessler, "»Ich weiß, daß mein Erlöser lebet«; Sozialgeschichtlicher Hintergrund und theologische Bedeutung der Löser-Vorstellung in Hiob 19,25," *ZTK* 89 (1992) 139-58 sowie G. Gutiérrez, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob* (München: Matthias-Grünwald; Mainz: Kaiser, 1988).

6. Spr 26:27; vgl. Qoh 10:8; Sir 27:25-27; Ps 7:16f; 9:16f; 35:7f; 57:7.

7. Knierim, *Hauptbegriffe* [s.o. Anm. 2], 75.

8. Koch, "Vergeltungsdogma" [s.o. Anm. 1], 166 u. passim. Dazu kritisch Knierim, *Hauptbegriffe* [s.o. Anm. 2], 74ff.

9. Knierim, *Hauptbegriffe* [s.o. Anm. 2], 83. Vgl. etwa auch H. H. Schmid, "Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil" in: Ders., *Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie* (Zürich: Theologischer, 1974) 9-30: 14.

10. Vgl. Knierim, *Hauptbegriffe* [s.o. Anm. 2], 77ff und z.B. F. Horst, "Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments" in: Koch (Hg.), *Prinzip* [s.o. Anm. 1], 181-212; H. Graf Reventlow, "Sein Blut komme über sein Haupt," ebd. 412-31: 417ff.

11. J. Barton, "Natural Law and Poetic Justice in the Old Testament" in: *JTS* 30 (1979) 1-14; 13.

nung" der Wirklichkeit.<sup>12</sup> Sie ist als vorgegeben erfahrbar und muß zugleich durch menschliches und göttliches Handeln immer wieder neu realisiert werden.<sup>13</sup>

Wenn nun Hiob als ein Mann, der stets "untadelig," "rechtschaffen" und "gottesfürchtig" war und sich "vom Bösen fern" hielt (Hi 1:1, 8; 2:3), seinen Besitz und seine Nachkommen verliert (1:13-19) und noch dazu "mit bösar-tigem Geschwür von der Fußsohle bis zum Scheitel" geschlagen wird (2:7f), bedeutet dies eine eklatante Störung der "gerechten Ordnung," wie sie der Tun-Ergehen-Zusammenhang postuliert: Hiob, der sich in seinem Verhalten allem "Schlechten" fernhielt (סר מרע *sār mērā* 1:1, 8; 2:3), stürzt trotzdem ins Unglück (שחין רע *šēhīn rā* 2:7)!

Wie diese Störung der "gerechten Ordnung" in der sozialen "Praxis" bewältigt werden kann, zeigt der Schluß der Rahmenerzählung des Hiob-Buchs in 42:11:<sup>14</sup>

"Da kamen zu ihm alle seine Brüder und Schwestern und alle seine Bekannten von früher (כול-אחיו וכל-אחיותיו וכל-ידעיו לפנים *kol-ehāw wēkol-ahyōtāw wēkol-yōdē'āw lēpānim*) und aßen mit ihm Brot in seinem Haus und bezeugten ihm ihr Beileid und trösteten ihn (וינחמו אתו *waynahāmū 'ōtō*) wegen all des Unglücks, das Jahwe über ihn gebracht hatte. Und sie gaben ihm jeder eine Kesita und einen goldenen Ring."

Die Solidarität der Verwandten und Bekannten Hiobs wirkt der Störung der "gerechten Ordnung" durch Jahwe entgegen. Im Zusammenwirken mit dem "Segen" Jahwes wird so der Tun-Ergehen-Zusammenhang wieder in Kraft gesetzt: "Und Jahwe segnete das Ende Hiobs mehr als seinen Anfang . . ." (42:12).

Das hier erkennbare Verständnis der "gerechten Ordnung" des Tun-Ergehen-Zusammenhangs entspricht in seinen Grundzügen dem Konzept der "Ma'at" als "konnektiver Gerechtigkeit," wie es Jan Assmann an ägyptischen Texten des Mittleren Reiches aufgezeigt hat:

"Ma'at verkörpert . . . das Prinzip der Solidarität, Gegenseitigkeit und Vergeltung. Vergeltung ist nach ägyptischer Auffassung — zumindest des Mittleren Reichs — . . . weder Sache eines bestrafenden und belohnenden Gottes

12. Vgl. H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (BHT 40; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1968) bes. 175ff.

13. Vgl. P. D. Miller, *Sin and Judgment in the Prophets* (SBLMS 27; Chico: Scholars, 1982), 134: "The deed-consequence relationship was probably not so much a carefully worked out theological interpretation of the causal nexus in human events as it was a theological conclusion growing out of the experience of that relationship (and not just by scribes and sages) which was integrated with convictions about the divine activity and control of human events" (Hervorhebungen von uns).

14. Übersetzung hier und im Folgenden nach F. Hesse, *Hiob* (Zürcher Bibelkommentare: Altes Testament 14; Zürich: Theologischer, 1978).

noch einer Privatinitiative der jeweils Betroffenen. Vergeltung ist aber auch nicht einer unpersönlichen Weltordnung anheimgestellt, sondern einer eminent zivilisatorischen Sozialordnung, einer Ordnung des Aneinander-Denkens und Füreinander-Handelns.“ — „Nur die Solidarität der Gruppe vermag den Nexus von Tun und Ergehen zu garantieren. Dieses Prinzip möchte ich die »konnektive Gerechtigkeit« nennen.“<sup>15</sup>

Allerdings ist „das Prinzip der Solidarität und Gegenseitigkeit, wie es in den Texten des Mittleren Reichs als der Sinn der Ma'at entfaltet wird, vertikal gedacht“; es kommt als „vertikale Solidarität“ im Rahmen eines hierarchisch strukturierten Sozialgefüges zum Tragen.<sup>16</sup> Dagegen wird in Hi 42:11 die „gerechte Ordnung“ der Entsprechung von Tun und Ergehen durch Akte „horizontaler Solidarität“ wiederhergestellt: Hiobs „Brüder“, „Schwestern“ und „Bekannte“ haben die gleiche soziale Stellung wie er selbst.

Führt so die Rahmenerzählung des Hiob-Buchs in 42:11ff die Möglichkeit vor, Störungen der „gerechten Ordnung“ des Tun-Ergehen-Zusammenhangs durch „horizontale Solidarität“ sozial aufzufangen, zeigt demgegenüber der Dialogteil am Verhalten der „Freunde“ Hiobs (רעי איוב *rē'ē 'iyyōb* 2:11) auf, daß diese Ordnung durch die Verweigerung sozialer Solidarität tiefgreifend gefährdet werden kann: Auch Hiobs „Freunde“ kommen zunächst, um ihn zu „trösten“ (לנוד-לו ולנחמו *lānūd-lō ūlənahāmō* 2:11). Im Zuge des folgenden Gesprächs wird aber zunehmend deutlicher, daß sie ihm wirklichen „Trost“ — der „reale Hilfe mit einschließt“!<sup>17</sup> — letztlich verweigern:

„Leidige Tröster (מנחמי עמל *mənahāmē 'āmāl*) seid ihr alle!“ (16:2)  
 „Wie tröstet ihr mich so nichtig (ואיך תנחמוני הבל *wē'ek tenahāmūnī hābel*)!“ (21:34)

Angesichts dieser „Krise“ der sozialen Solidarität bricht nun im Dialogteil die theologische Frage nach der Verantwortung Gottes für das Funktionieren des Tun-Ergehen-Zusammenhangs auf. Wenn dabei die „Freunde“ Hiobs auf dem Tun-Ergehen-Zusammenhang als vorfindlicher Ordnung der Wirklichkeit insistieren, die sich „automatisch“ oder/und durch das Wirken der Gottheit realisiert, wird daran die Fragwürdigkeit einer theologischen Konzeption einer „gerechten Weltordnung“ erkennbar, die nicht (mehr) mit einer entsprechenden sozialen

15. J. Assmann, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten* (München 1990) 66 und 67. Vgl. auch C.-A. Keller, „Zum sogenannten Vergeltungsglauben im Proverbienbuch,“ *Beiträge zur Alttestamentlichen Theologie für Walther Zimmerly zum 70. Geburtstag* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977) 223-38.

16. Assmann, a.a.O., 67 und 68; vgl. 92ff.

17. H. J. Stoebe, Art. „נחם *nḥm* pi. trösten“ in: THAT II, 59-66: 62. S. auch K. Baltzer, „Liberation from Debt Slavery After the Exile in Second Isaiah and Nehemiah“ in: *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross* (Philadelphia: Fortress, 1987) 477-84, bes. 477.

Praxis verbunden ist — ja, die geradezu die Verweigerung praktischer Solidarität legitimieren kann:

„Bedenke doch: Wer ging je schuldlos zugrunde?  
 Wo kamen Rechtschaffene je um?“ (4:7)

Wenn im Verlauf des Dialogs in den Reden Hiobs zunehmend deutlicher wird, daß er eine Garantie für ein seinem Tun entsprechendes Ergehen von Gott weder erwarten noch gar einklagen kann,<sup>18</sup> wird die Wahrnehmung der „Krise“ sozialer Solidarität damit noch weiter verschärft: Gefragt ist eine soziale „Praxis“, die „tröstet“, nicht eine theologische „Theorie“, die „vertröstet“!<sup>19</sup>

2. Daß Hiobs Unglück (mindestens: auch) mit einem Mangel an sozialer Solidarität zu tun hat, läßt seine Klage in 19:13-19 erkennen:

„Meine Brüder haben sich von mir entfernt,  
 und meine Bekannten sind mir zu Fremden geworden.  
 Die mir nahestehen und die mir vertraut sind, die sind ausgeblieben;  
 es haben mich vergessen die Schutzbefohlenen meines Hauses.  
 Meine Sklavinnen halten mich für einen Fremden,  
 ein Unbekannter bin ich geworden in ihren Augen.  
 Rufe ich meinen Sklaven, so antwortet er nicht;  
 mit meinem Munde muß ich ihn anflehen.  
 Mein Atem ist meiner Frau widerlich,

18. Das wird auch durch 42:10 nicht zurückgenommen! Wenn Jahwe Hiobs „Geschick wendet,“ heißt dies ausweislich des sonstigen Gebrauchs der Wendung שוב שבות *šūb šebūt* im AT gerade nicht, daß er Hiob ein Geschick zukommen läßt, das dieser berechtigterweise erwarten dürfte; vgl. J. M. Bracke, „šūb šebūt: A Reappraisal“ in: ZAW 97 (1985) 233-44. S. auch A. Cooper, „Reading and Misreading the Prologue to Job,“ JSOT 46 (1990) 67-79: 71.

19. „Trösten“ ist ein Leitwort des Hiob-Buches; vgl. zu נחם *nḥm* pi. neben den bereits genannten Stellen 2:11; 16:2; 21:34 und 42:11 noch 29:25 (s.u.) und 7:13; ferner die Nomina נחמה *neḥāmā* in 6:10 und תנחום *tanḥūm* in 15:11 und 21:2. Hiobs letztes Wort in 42:6 lautet: על-כן אמאס ונחמתי על-עפר ואפר *'al-kēn 'em'as wēniḥamti 'al-'āpār wā'ēper*. Ob dies als Ausdruck des „Widerrufs“ und der „Reue“ Hiobs „in (bzw. auf) Staub und Asche“ zu verstehen ist, wie üblicherweise angenommen wird, ist fraglich. Nach I. Willi-Plein („Heilige Schrift oder Heilige Übersetzung — Zur theologischen Relevanz hebraistischer Forschung und Lehre,“ BN 60 [1991] 48-58) wäre der Satz eher in dem Sinne zu interpretieren, daß Hiob „sich als »getröstet umgestimmt« erklärt“ (52). „Es ist also zumindest erwägenswert, daß das Ijobbuch nicht auf Ijobs Reue hinausläuft, sondern auf seine Rechtfertigung, in der er schließlich Trost findet“ (53; vgl. Dies., „Hiobs Widerruf? — Eine Untersuchung der Wz. נחם und ihrer erzähltechnischen Funktion im Ijobbuch“ in: I. L. Seeligmann-Jubilee-Volume [Jerusalem: Rubinstein, 1983] 273-89). Folgt man D. Patrick („The Translation of Job xlii 6,“ VT 26 [1976] 369-71; vgl. bereits Maimonides: s. L. J. Kaplan, „Maimonides, Dale Patrick, and Job xlii 6,“ VT 28 [1978] 356-58) und übersetzt: „Therefore I repudiate and repent in dust and ashes“ (369), „that is, cease wallowing in dust and ashes“ (370), könnte sich hier eine Kritik an religiösen „Selbstminderungs-Riten“ andeuten (vgl. 1:20; 2:8), mit denen die Hoffnung (bzw. Vertröstung? — vgl. 22:23-30) auf ein Eingreifen Gottes verbunden ist.

und ich bin stinkend meinen Brüdern.  
Auch die Knaben mißachten mich;  
will ich mich erheben, wenden sie mir den Rücken.  
Es verabscheuen mich alle Männer meines Vertrautenkreises,  
und die ich liebte, haben sich gegen mich gewandt."

Neben der Verweigerung "horizontaler" Solidarität — die hier in Spannung zum (älteren?) Rahmen in 42:11ff auch den Verwandten und Bekannten Hiobs zugeschrieben wird — wird hier nun auch ein Mangel an *Solidarität in "vertikaler" Richtung* konstatiert: Auch Hiobs "Schutzbefohlene," "Sklavinnen" und "Sklaven" fangen seinen sozialen "Absturz" nicht auf!

Das dieser Klage entsprechende Gegenbild einer "gerechten Ordnung" in "vertikaler" Dimension zeichnen die Kap. 29 und 31, in denen Hiob seine soziale Stellung und sein Selbstverständnis vor dem Einbruch des Unheils darstellt: Bei seinem Auftreten verstummen selbst die führenden Persönlichkeiten (29:7-11). Seinen "Zeltgenossen" gewährte er ebenso großzügige Gastfreiheit wie durchreisenden "Fremden" (31:31f). Er achtete das Recht seiner Sklaven und Sklavinnen (31:13-15)<sup>20</sup> und sorgte für die *personae miserae* in seiner Umgebung: "Witwen" und "Waisen," "Elende" und "Arme" (29:11-16; 31:16-20).<sup>21</sup> Die soziale Stellung Hiobs als "Haupt" (ראש *rōš*) eines lokalen Gemeinwesens wird zusammenfassend beschrieben in 29:25:

"Ich erwählte ihren Weg und saß obenan (ואשב ראש *wēšēb rōš*)  
und thronte wie ein König (!) unter der Kriegsschar,  
wie einer, der Trauernde tröstet (כאשר אבלים נחם *ka'āšer 'ābēlīm yēnahēm*)."

Mit seiner "vertikalen Solidarität" — die hier wieder mit dem Stichwort "trösten" umschrieben wird! — sorgt Hiob für eine "gerechte Ordnung":

"Gerechtigkeit legte ich an, und sie bekleidete mich,  
wie Obergewand und Turban (war) mein Recht(tun) . . .  
Den Rechtsstreit Unbekannter prüfte ich.  
Ich zerschmetterte die Kinnladen des Bösen  
und «riß» den Raub aus seinen Zähnen." (29:14-17)

Hier wird ein Konzept einer "gerechten Ordnung" erkennbar, das "vertikal," genauer: "von oben nach unten" orientiert ist. Es schließt eine differenzierte

20. Die theologische Argumentation ist hier besonders bemerkenswert, weil sie die Beachtung des Rechtes mit dem gleichen Geschaffensein als Mensch verbindet: "Hat nicht mein Schöpfer auch ihn im Mutterleibe gemacht, hat nicht der Eine «uns» im Mutterschoß zugerüstet?" (V.15). Damit wird in der Sache die vertikale soziale Gliederung in Frage gestellt, die im Kontext als selbstverständlich vorausgesetzt ist!

21. Vgl. als Gegenstück die Vorwürfe Eliphaz' in 22:6-9.

Wahrnehmung von Verantwortung in abgestuften Sozialbeziehungen ein, die vor Gott und den Menschen wahrgenommen wird. Jeder soll das bekommen, was ihm zukommt; darauf beruht der Zusammenhalt der Gemeinschaft. In Unterscheidung von der "konnektiven Gerechtigkeit" des Tun-Ergehen-Zusammenhangs könnte man diesen Aspekt der "gerechten Ordnung" als "*distributive Gerechtigkeit*" charakterisieren.<sup>22</sup>

Ein Ehrentitel, mit dem man Hiobs soziale Stellung und sein Ethos einer "vertikalen Solidarität" umfassend charakterisieren könnte, wäre נדיב *nādīb*, "der aus freiem Entschluß Spendende, der Edle" (HAL s.v.). Der Titel begegnet im Hiob-Buch in 12:21; 21:28 und 34:18. In 30:15 klagt Hiob über den Verlust dieser Ehrenstellung: "Wie vom Sturmwind wird mein Ansehen weggerafft (תדוף כרוח נדבתי *tirdōp kārūaḥ nēdibātī*). . . ." Im Rahmen des in Hi 29-31 erkennbaren Konzepts einer "gerechten Ordnung" begründet die "vertikale Solidarität" des *nādīb* "von oben nach unten" die Erwartung einer entsprechenden Solidarität der von ihm Abhängigen "von unten nach oben".<sup>23</sup>

"Ja, wenn mich ein Ohr hörte, pries es mich glücklich,  
sah mich ein Auge, dann bezeugte es mir,  
daß ich den Elenden rettete, der um Hilfe rief,  
und die Waise, die ohne Helfer war.  
Der Segen von solchen, die dem Untergang geweiht, kam auf mich,  
und jubeln machte ich der Witwe Herz . . .  
So dachte ich: Mit meinem Nest werde ich abscheiden  
und wie der Phönix lange leben.  
Meine Wurzel ist geöffnet für das Wasser,  
und Tau nächtigt auf meinem Gezweig.  
Meine Ehre (?) wird neu bei mir bleiben,  
und mein Bogen in meiner Hand verjüngt sich (?)." (29:11-13, 18-20)

Während nun das Hiob-Buch in der vorliegenden Komposition von Rahmenerzählung und Dialog Kritik an der Verweigerung "horizontaler" Solidarität erkennen läßt, scheint es den Mangel an "vertikaler" Solidarität "von unten nach oben" nicht zu kritisieren, sondern auf *strukturelle* Ursachen zurückzuführen. Darauf deuten jedenfalls die Erfahrungen Hiobs nach seinem Abstieg von der "Spitze" des Gemeinwesens an seinen unteren Rand. Was in Kap. 29 aus der Perspektive "von oben" als "heile Welt" und "gerechte Ordnung" erschien, stellt sich "von unten" betrachtet anders dar:

22. Vgl. Assmann, *Ma'at* [s.o. Anm. 15], 92ff und 237ff.

23. Vgl. Keller, "Vergeltungsglauben" [s.o. Anm. 15], 234f: "Indem der Wohlhabende von seinem Reichtum zugunsten der Armen rechten Gebrauch macht, baut er sich eine Gefolgschaft von Klienten auf." — "Reichtum ist . . . dazu da, sich die Unterstützung der weniger Begüterten zu sichern und ein »big man« zu werden, Ansehen und Einfluß zu gewinnen."

„Ist nicht Frondienst des Menschen Los auf Erden,  
sind seine Tage nicht wie die eines Lohnknechts?  
Wie ein Sklave, der nach Schatten lechzt,  
und wie ein Knecht, der auf seinen Lohn wartet,  
so wurde ich beschenkt (mit) Monden des Unheils,  
Nächte voll Mühsal wurden mir zugeteilt.“ (7:1-3)

„Die Übeltäter verrücken die Grenzen;  
sie rauben Herden und lassen sie (dann) weiden.  
Den Esel der Waisen treiben sie fort,  
nehmen das Rind der Witwe als Pfand.  
Sie treiben die Armen vom Wege weg;  
miteinander müssen sich verbergen die Elenden des Landes.  
Siehe, (wie) Zebras in der Wüste,  
so ziehen sie aus zu ihrem Tun,  
indem sie nach Nahrung die Steppe durchsuchen  
(und nach) Speise für ihre Kinder.  
Auf dem Felde ernten sie (in der Nacht),  
und den Weinberg des Bösen plündern sie aus.  
Nackt übernachteten sie, ohne Kleid,  
und ohne Decke in der Kälte.  
Vom Regenguß der Berge werden sie naß,  
und ohne Schutz drücken sie sich an den Fels.“ (24:2-8)

Gustavo Gutiérrez sieht einen „Aspekt des Fortschritts“ im Hiob-Dialog „in der Erkenntnis“ Hiobs, „daß der Zufall des ungerechten Leidens nicht nur ihn alleine betrifft. Vielmehr ist dies die Situation zahlloser Armer dieser Erde, die am Straßenrand und außerhalb des Landes, das ihnen eigentlich Arbeit und Brot geben soll, mehr sterben als leben. Erschrocken stellt Ijob fest, daß sein Unglück auch das Los zahlreicher anderer ist.“<sup>24</sup> Im Blick auf Kap. 29–31 kann man bezweifeln, ob „Hiob“ wirklich zu dieser Erkenntnis mit allen Konsequenzen durchdringt. In der Tat scheint aber „der Verfasser der Schrift“ seinen Lesern diese Erkenntnis nahebringen zu wollen, wenn er sich „veranlaßt [fühlt], Ijob die tiefgreifendste und grausamste Beschreibung des Elends der Armen in den Mund zu legen, die sich in der Bibel findet, und die Mächtigen heftig zu beschuldigen, die Kleinen auszubeuten und zu unterdrücken.“<sup>25</sup>

Daß die in Kap. 29–31 erkennbare Konzeption einer „gerechten Ordnung“ im Sinne einer „distributiven Gerechtigkeit“ und „vertikalen Solidarität“ durchaus *kritisch* zu betrachten ist, legen jedenfalls auch die Gottesreden in Kap. 38–41 nahe. In *einem* Punkt gehen sie nämlich sehr direkt auf Hiobs vorhergehende Reden ein: Sie bestreiten seine Fähigkeit, für „Recht und Ordnung“ zu sorgen,

24. Gutiérrez, *Von Gott sprechen* [s.o. Anm. 5], 59.

25. Gutiérrez, a.a.O., 61.

wie er es in 29:14–17 von sich behauptete (vgl. 38:12–15; 40:9–14)!<sup>26</sup> Wenn Hiob als Reaktion auf die (erste) Gottesrede „seine Hand auf seinen Mund legt“ und verstummt (40:4f), erkennt er damit Jahwe die Stellung als „Haupt“ und „König“ zu, die er in 29:9f, 25 für sich selbst beanspruchte.

3. Treffen die skizzierten Überlegungen zu, so wird als *ein* Thema des Hiob-Buches die *Problematik sozialer Solidarität* erkennbar. Dabei ist zu unterscheiden zwischen „horizontaler“ und „vertikaler“ Solidarität. Im Blick auf die „horizontale“ Solidarität zwischen sozial Gleichgestellten lassen Rahmenerzählung und Dialog Kritik an ihrer *Verweigerung* erkennen. Demgegenüber deutet sich in Dialog und Gottesreden eine kritische Sicht der sozialen *Verhältnisse* an, in deren Rahmen „vertikale“ Solidarität gefordert und legitimiert wird.

Beide Dimensionen einer „gerechten Ordnung“ der Wirklichkeit spielen im Hiob-Buch nun auch als Elemente der „sozio-morphen“ Beschreibung der Gottesbeziehung eine Rolle: Der Dialogteil macht deutlich, daß Gott nicht als Garant eines Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Sinne „konnektiver Gerechtigkeit“ und „horizontaler Solidarität“ in Anspruch genommen werden kann. An der Argumentation der „Freunde“ Hiobs wird erkennbar, daß ein derartiges Gottesverständnis mit einer „Ent-Solidarisierung“ auf der sozialen Ebene einhergehen und diese legitimieren kann. Wenn das Handeln Jahwes überhaupt in den Kategorien von „horizontaler“ und „vertikaler Solidarität“ erfassbar ist, dann ist es — den Gottesreden entsprechend — eher als das eines „aus freiem Entschluß Spendenden, Edlen“ (נָדִיב *nādīb*) zu beschreiben. Als Soziomorphem zur Beschreibung der Gottesbeziehung begegnet נִדְבָה *nēdābā* in Hos 14:5: „Ich will ihre Abtrünnigkeit heilen, will sie aus freien Stücken lieben (נִדְבָה אֲהַבֶם *ōhābēm nēdābā*); denn mein Zorn ist von ihm gewichen.“<sup>27</sup>

Doch lassen die Gottesreden erkennen, daß sich das Handeln Jahwes einer soziomorphen Beschreibung letztlich entzieht: Jahwe wird hier „als Kosmos schaffender Gott dargestellt, . . . der dessen chaotische Bereiche, ohne sie aufzuheben, unter Kontrolle hält.“ Er „hält das Chaos im Zaum, ohne es in eine langweilige, starre Ordnung zu verwandeln.“<sup>28</sup> Jahwe steht also *über* dem Gegensatz von „Ordnung“ und „Chaos.“ Die von ihm konstituierte *kosmische* „Ordnung“ ist Bedingung der *Möglichkeit* sozialer „Ordnungen“, schließt aber nicht schon ihre *Realisierung* in einer *bestimmten* Gestalt ein. Die Sorge für eine „gerechte Ordnung“ der *sozialen* Wirklichkeit ist Aufgabe der Menschen!

26. In diese Richtung könnten auch die Aussagen in den Elihu-Reden (Kap. 32–37) deuten, die sich in Aufnahme herrschaftskritischer Traditionen des AT gegen menschliche „Hybris“ wenden; vgl. 33,17; 34,18ff; 36,6ff und bereits die kritischen Bemerkungen zum Anspruch der „Alten“ auf besondere „Weisheit“ in 32,6ff.

27. Übersetzung von J. Jeremias, *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983). Beachte die „Natur“-Terminologie in V.6ff!

28. O. Keel, *Jahwes Entgegnung an Ijob* (FRLANT 121; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978) 125.

Das schließt nicht aus, daß Jahwe menschliche Bemühungen mit seinem "Segen" unterstützt (42:12), und daß er selbst in Einzelfällen zur "Wendung" einer Notlage in das Geschehen eingreift (42:10). Sein Handeln entzieht sich dann aber den Kategorien von "horizontaler" und "vertikaler Solidarität" im Rahmen einer (vermeintlich) "gerechten Ordnung" der sozialen Wirklichkeit: Die Soziomorpheme bilden als Teile eines Abstraktionsvorganges "konkrete Abstraktionen." "Die endliche Lösung Hiobs ist gerade nicht ein Tauschakt, sondern beruht auf Gottes *vorgängiger* Solidarität mit Hiob."<sup>29</sup> Dem käme am ehesten noch das Soziomorphem des "Lösers" (לֹאֵל *gō'ēl*) nahe (vgl. Hi 19:25-27).<sup>30</sup>

Die Problematik von "horizontaler" und "vertikaler" Solidarität in ihrer soziomorphen Übertragung auf die Gottesbeziehung wird noch weiter zugespitzt im Prolog des Hiob-Buches (in einer jüngeren Bearbeitung<sup>31</sup>): Die Stichworte "umsonst" (חִנָּם *hinnām* 1:9; 2:3)<sup>32</sup> und "Haut um Haut!" (2:4) behaupten für die Gottesbeziehung — wie R. Kessler es formuliert hat — eine "Alternative zwischen gleichberechtigter Warenbeziehung und der Abhängigkeit von einem Mächtigeren" — und entlarven diese Alternative im Kontext zugleich als "satanisch" in dem doppelten Sinn, daß sie den Menschen von Gott trennt und daß sie in sich unauflösbar wird."<sup>33</sup>

Die Frage, ob "Hiob Gott umsonst fürchtet" (1:8), findet dann im Fortgang des vorliegenden Hiob-Buches eine mehrfache "Antwort": sowohl in Hiobs Festhalten an seiner Gottesbeziehung in Unterwerfung (1:21f; 2:10) und Protest (Kap. 3ff) — *als auch* in der Verweigerung (Kap. 4ff) oder Gewährung (42:11) sozialer Solidarität durch seine Bekannten und Verwandten — *als auch* in Jahwes Eingreifen zur "Wendung des Geschicks" Hiobs (42:10) und seiner Gewährung von "Segen" für solidarisches Verhalten im zwischenmenschlichen Bereich (42:12).

Das Hiob-Buch hält — im Sinne der rechtlichen und prophetischen Traditionen des AT — daran fest, daß Gottesbeziehung und Sozialbeziehungen — in Tun (vgl. 1:1, 8; 2:3) und Ergehen (vgl. 42:10-12) — nicht voneinander zu trennen sind. Indem es zugleich auch die "Transzendenz" Jahwes gegenüber der vorfindlichen sozialen Wirklichkeit mit ihren "horizontalen" und "vertikalen" Solidaritäten betont, hält es den Raum frei für eine *kritische*

29. Kessler, "Ich weiß" [s.o. Anm. 5], 155 Anm. 39 (Hervorhebung von uns).

30. Kessler, a.a.O., 154ff.

31. 1:6-12 (und 21b?); 2:1-10. Vgl. O. Kaiser, *Einleitung in das Alte Testament*, 5. Aufl., Gütersloh: G. Mohn, 1984) 385 im Anschluß an L. Schmidt, *De Deo* (BZAW 143; Berlin; New York: de Gruyter 1976) 165ff.

32. S. dazu J. Ebach, "«Ist es umsonst», daß Hiob gottesfürchtig ist?" Lexikographische und methodologische Anmerkungen zu חִנָּם in Hi 1,9" in: *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990) 319-35.

33. Kessler, "Ich weiß" [s.o. Anm. 5], 155.

Betrachtung vermeintlich "gerechter Ordnungen" — und ihre Veränderung.<sup>34</sup>

Diese Problemstellung und -entwicklung wird im NT aufgenommen und weitergeführt, wenn z.B. im "Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg" der "Herr" sein Verhalten gegenüber seinen "Arbeitern" folgendermaßen verteidigt:

«Freund (!), ich tue dir kein Unrecht. Hattest du dich nicht auf einen Denar mit mir geeinigt? So nimm deinen Lohn und geh! Doch es ist mein Wille, diesem Letzten hier das gleiche zu geben wie dir! Sollte es mir nicht freistehen, mit meinem Eigentum zu machen, was ich will? Oder schaust du so böse drein, weil ich so gütig bin?» *So werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein.* (Mat 20:13-16)<sup>35</sup>

34. Eine kleine, aber nicht zu unterschätzende Veränderung in der sozialen Praxis Hiobs ist vielleicht darin zu sehen, daß er nach 42:15 auch seinen Töchtern "Besitzanteile unter ihren Brüdern" gibt, während er in 1:5 nur für seine Söhne "Opfer" dargebracht hatte.

35. Übersetzung von U. Wilckens, *Das Neue Testament*, 7. Aufl. (Zürich; Einsiedeln; Köln: Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983) (Hervorhebung von uns).